Л.В.Ушкалов

К ЭЙДОЛОГИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БАРОККО: "БЕЗНАЧАЛЬНАЯ ИСТИНА" В УКРАИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ХУII - ХУIII ВЕКОВ

Каждая литературная эпоха, в том числе и барокко[I], основывается на собственной э й д о л о г и и , системе универсалий, образующих некую п е р в и ч н у ю м о д е л ь , платоновский "первообраз" /παράδειγματος εἶδος/, следствием эманации /emanatio/ которого является все разнообразие форм "становления Бытия в Слово" /Гастон Башляр/, в том числе структура литературного текста, характер его интерпретации, жанровая иерархия и т.д.

Барочная литературная систематика, преследуя почти исключительно практические цели и будучи проявлением "эстетики тождества", не уделяла особого внимания вопросам генезиса и темпорального существования литературного творчества. Теория и практика "состязания с классиком" /imitatio operis/ порождала феномен особой с и н х р о н и з а ц и и разновременных текстов в жестких рамках жанровых структур, понимаемых как вневременные каноны,- поэтому историческая память литературы представала, прежде всего, в форме реестра авторов и текстов, имеющих отношение к жанровой парадигматике. Скажем, Феофан Прокопович /"De arte poetica"/ отмечает :"... Полезно старательно прочитать всех более выдающихся поэтов, но в особенности необходимо читать соответственно роду поэтических произведений /в ориг.: genus poematum /, каким ты хочешь заняться,- того автора, который всеми наиболее прославляется в этом роде поэзии... Так, приступая к сочинению героической поэмы, сначала читай Вергилия; собираясь писать трагедию, посмотри Сенеку; в комедии подражай /в ориг.:

imitare/ Плавту и Теренцию; в эллегических стихах - Проперцию и Овидию; в сатирах - Персию, Ювеналу и Горацию; в лирическом жанре - одному только Горацию; в эпиграммах следуй только Марциалу"[2].

Автор самой ранней из известных киевских барочных поэтик "Liber artis poeticae... Anno Domini 1637" ограничивает информацию относительно темпорального измерения литературы указанием на то, что "... некие поэты были еще до Троянской войны. Одни признают родоначальником поэзии Аполлона, другие - Каллиопу, третьи - иных. Однако, скорее всего, поэзия возникла из внутренней потребности, поскольку люди, очевидно, по самой своей природе склонны к ритмичной речи"[3], а спустя сто лет Митрофан Довгалевский /"Hortus poeticus" - 1736-1737 гг./ закончит синоптические размышления по этому поводу таким образом :"... Поэзия берет начало от самого Творца вселенной, затем же, после сотворения первого человека - Адама, нашего праотца, перешла к нему, а от него, благодаря труду,- к другим и, наконец, к нам"[4].

При этом "естественность" /от: φύσις/ "искусства поэтического" является здесь моментом христианского структурирования временного среза сферы становления: все искусства /τέχναι/ от Софии-Премудрости Божией даны Ветхому Адаму и распространяются "от него через Метузала к Ною, от Ноя и его сыновей к халдеям и иудея..., от иудеев к египтянам, а от них к грекам, от греков к римлянам и другим северным и западным народам"[5]. Таким образом, "натуральность" artis poeticae представляет собой момент экспликации "разнообразной Премудрости Божией" в плоскости: creatio ex nihilo - мистерия инкарнации - паруссия. В рамках данной парадигмы, скажем, "божественный" Платон только "заимствует" свои эйдосы у египтян или у самого пророка Моисея. На этой же почве возникают псевдо-платоновские тексты вроде пассажа из по-

пулярного апокрифа "О еллинских мудрецах" :"Платон рече :"Аполлон нѣсть бог, но есть Бог на небесах, ему же снiити на землю и воплотитися от дѣвы чистыя, в него и аз вѣрую. И по четырех стѣх лѣт по божественном его рождествѣ мою кость осiяет солнце"[6]. Такая интерпретация Платона не случайно была весьма устойчивой в отечественной традиции, начиная с эпохи Киевской Руси. Только уже Михаил Козачинский /"Philosophia aristotelica ..." - 1749 г./ выскажет по этому поводу некоторые сомнения :"Не верится, чтобы он /Платон.-Л.У./ черпал свою доктрину... из книг Моисея, или из общения со жрецами Египта, у которых могли сохраниться многие следы иудейской религии"[7].

Истолкование литературы sub specie temporis в большей степени осуществлялось теми сферами барочной культуры, в которых темпоральные моменты по разным причинам играли более существенную роль, чем в собственно литературной систематике. Важные историософские проблемы рассматривались, например, в ходе развернувшейся на Украине с 70-х годов ХУI в. церковно-религиозной полемики между православными, католиками и протестантами.

Тут, прежде всего, обращает на себя внимание стремление апологетов православия доказать полное тождество Русской и греческой церкви. Захария Копыстенский во втором предисловии к "Часослову" киевской печати 1616 г. выстраивает такую линию исторической преемственности :"Первый Iсуса Христа Спасителя нашего трон Iерусалимская церкве содержит[8]. Оттуду Богу воплотившуся и с человѣки поживщу род человѣческiй свободу улучи... От тоя Iерусалимскiя церкве, матере церквам, преднiй в апостолех Андрей по раздѣленiи в языки своем фракiйскiя страны свѣтом евангелским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византiи, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанiя крѣпкы положив и первым тамо патрiархом быв, вселенныя конца проходя, Кiевских брегов доспѣв и водруже-

нієм животворящаго креста воздушных непріязн обличив, пророчески вѣры Христовы истинныя четца ту обитати и поклонники Бога в Тройци нелестныя пребывати издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Еже в роде нашем російском во времена самодержца Владімера, иже вторый равноапостолный Константин нам наречеся, благодатію Христовою свѣтло собыстся". Владимир "вся церковная преданія, чин и управленіе, якоже отческое наслѣдіе от Константинополскія церкве патріархою ея прием, наслѣдил ест, себе и род свой тогдашній и будущій тому, а не иному престолу в покореніе и в послушаніе предающе, яко главѣ и матери своей"[9].

Ссылаясь на текст Св. Писания /"префигуральная" экзегеза книги пророка Исайи; деяния апостолов/, факты реальной церковной истории /М.Грушевский имел основания отметить, что Русская церковь долгое время "послушно следовала... константинопольской доктрине и практике, которую ей давали константинопольские посланники - митрополиты. Все внимание иерархии было обращено на то, чтобы как можно более точно и прилежно подражать константинопольскому образцу"[10]/, апокрифическое сказание /первое крещение Руси св. ап. Андреем/, Захария Копыстенский стремится доказать, что историческое православие является телеологически смоделированной Софией-Премудростью Божией непрерывностью, а Иерусалимская, Константинопольская и Русская церкви имеют "едино точію между собою разнствіе.., еже ест мѣстным пребываніем"[11].

Другой православный теолог в этой связи отмечает :"... Nie od zachodniey, ale od wschodniey Konstantynopolskiey cerkwie Ruska ziemia chrzest ś. przyięła. A ta cerkiew z Ieruzalemską iest iedna, y taż co apostolska, a nie insza, na ktory tam Jakob ś., a tu w Konstantynopolu Andrzey naprzod weznany apostolowie siedzieli y swoich successorow albo następcow zostawili..."[12].

Такая структура церковной истории экстраполируется православными авторами ХУII - ХУIII вв. на всю сферу духовной культуры, в том числе и на историческое измерение феноменов литературного ряда. Важное место в этой историософии естественно отводится прямой: Греция - Украина.

Следует отметить, что земли нынешней Украины были издавна связаны с греческой ойкуменой /οἰκουμένη /. Уже Гомер в XIII-й песне "Илиады" упоминает племена "гипемолгов" и "абиян" /Ил., XIII,5-6/, которые обитали на северо-восток от Дуная, очевидно, именно на этой территории[13]. Активными были контакты праславян с греческими северочерноморскими городами-колониями[14]: в У в. до Р.Х. Геродот сообщал о "борисфенитах", ведущих оживленную торговлю с милетской колонией Ольвией,- последняя /или же какая-то ближайшая к ней гавань/ даже получила название "эмпория /ἐμπόριος/ борисфенитов" /Геродот. История,IУ,I7/. Поэтому последующие контакты между Византией и Русью следует рассматривать как дальнейшее развитие "тысячелетних связей с северочерноморской греческой культурой на Восточноевропейской равнине"[15]. Они обретают наибольшую интенсивность с момента крещения Руси князем Владимиром, но еще до этого, в конце Х в., арабский географ аль-Мукадаси имел основания назвать Русь "народом румийско-византийским, то есть с греческой культурой"[16].

То, что эллинизм пронизывает не только рафинированные сферы украинской духовной культуры, но оставил заметный отпечаток "на всем народном мировоззрении"[17] издавна осознавалось отечественными авторами. Уже в первом оригинальном тексте древнерусской литературы "Слове о законе и благодати" Илариона Киевского, который истолковывает всемирную историю как процесс "постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства"[18], он играет существенную роль. О "кагане" Владимире

как крестителе Руси здесь сказано :"Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрніи земли греческѣ, христолюбиви же и сѣльнѣ вѣрою, како единого Бога в Тройци чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чюдеса, и знаменія, како церкви люди исполнены, како вси гради благовѣрны, вси в молитвах предстоят, вси Богови прѣстоят, и си слыша, вожделе сердцем, возгорѣ духом, яко быти ему христіану и земли его". И далее :"Подобниче великааго Константина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителем его: он со святыми отцы Никейскааго собора закон человѣком полагааше, ты же с новыми нашими отцы епископы снимаяся часто со многим смѣреніем совѣщавааше ся, како в человѣцѣх сих ново познавших Господа закон уставити, он в елинѣх и римлянѣх царство Богу покори, ты же в Руси, уже бо и в онѣх, и в нас Христос царем зовется. Он с материю своею Еленою крест от Іерусалима принесоша по всему миру своему раславша вѣру утвердиста, ты же с бабою твоею Ольгою принесоша крест от новааго Іерусалима Константина града по всеи земли своеи поставивша утвердиста вѣру, его же убо подобник сый"[19].

Уже значительно позже блестящий неолатинский писатель Станислав Ориховский /Orichovii-Roxolani, Orichovii-Rutheni/, рассматривая эллинизм украинской духовной культуры сквозь призму ренессансной парадигматики[20], в письме к итальянскому гуманисту Павлу Рамузио отметит :"Раньше Русь почти не отличалась родом и обычаями от скифов /крымских татар.-Л.У./, с которыми соседствует. Однако, общаясь с греками, она восприняла от них символику и веру, оставила свою скифскую необразованность и дикость, и теперь, умиротворенная, спокойная и плодоносная, проявляет большое стремление к литературе латинской и греческой"[21].

В условиях напряженной полемики с католицизмом конца ХУI - начала ХУII в. в среде православных украинских писателей /Гера-

сим Смотрицкий, Захария Копыстенский, Иосиф Кононович-Горбацкий/ эйдос э л л и н и з м а превращается в доктрину о духовной преемственности между Грецией и Русью[22]. Важнейшими ее составляющими являются следующие:

а/ интерпретация Русской церкви и культуры как глубоко укорененных в традицию, что в контексте истолкования оппозиции "antiquus - modernus" как "авторитет - не авторитет"[23], а процесса приобщения народов к Λόγος"у не столько как темпорального, сколько пространственного,- было манифестацией причастности Руси к Софии-Премудрости Божией и аутентичной Христовой вере;

б/ интерпретация культуры латинского Запада /"Рима"/ как секундарной относительно греческой, то есть как неадекватного отражения последней в стихии латинского слова;

в/ интерпретация греко-римской античности как второго "Ветхого Завета", свидетельствующего о грядущем пришествии Спасителя, и связанное с этим постулирование необходимости рецепции "внешних" авторов на почве православной духовной традиции.

Так, оппонируя Бенедикту Гербесту /автору книги "Wiary kościoła Rzymskiego wywody..." - Краков,1586/, Герасим Смотрицкий в "Ключе царства небесного" отмечал :"А кому на свѣтѣ може быти тайно, же з греков философы, з греков богословцы увесь свѣт мает, без которых и его Рым ничого не знает? При которых преданю, науках и уставах церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно"[24].

Следует отметить, что противники православных полемистов, в частности Ипатий Потий, также говорят о необходимости возвращения Русской церкви к старой г р е ч е с к о й духовности времен церковного единства[25],- резкой критике с их стороны подвергается лишь послефлорентийская греческая традиция.

Данная концепция окончательно эксплицируется, начиная с

30-х годов XVII в., что в значительной степени связано с реформаторской деятельностью киевского митрополита Петра Могилы. Скажем, настоятельная необходимость приобщения православных к латинской словесности, мотивированная самим Могилой с прагматической точки зрения /широкая сфера функционирования латинского языка в Речи Посполитой, "do tego, ksiąg theologickich po Słowieńsku mało[26], a politickich żadnych, po Graecku z trudnością y z wielkim kosztem dostawać przychodzi, a po łacinie wszystkie łatwiey się dostać mogą"[27]/, порождает в рамках этой концепции еще один чрезвычайно важный эйдетический сюжет: латинская культура, как заимствование культуры греческой /тут православные идеологи повторяют известный тезис, фиксированный еще Горацием: "Graecia capta ferum victorem cepit..." /Epist.,II,I,156/[28]/, должна быть возвращена своим настоящим духовным наследникам - православным книжникам Руси. В частности, Иосиф Кононович-Горбацкий, мотивируя зависимость своего риторического курса "Orator Mohileanus Marci Tullii Ciceroni apparatissimus partitionibus excultus" от Цицерона /заметим, что большинство украинских барочных риторик указывают на такую зависимость уже собственными названиями : "Penarium Tullianae...", "Arbor Tulliana...", "Orator e mente Tulliana...", "Classis Tulliana...", "Rostra Tulliana...", "Hortulus Tullianus..." и т.д./, отмечал, что Цицерон, "в Афинах греками воспитанный и музами вскормленный, ничего из /этого/ искусства Греции, матери единой и владычице всех знаний, не возвратил". Поэтому, продолжает киевский профессор, вполне естественно и справедливо, что Цицерон "в Могилянскую мыслительную реку со своей Свадой впадает и вливается, а вместе с ним и почти все то, что он задолжал Гре-

ции, приходит /сюда/, чтобы в нашем православном учебном заведении /Киево-Могилянском коллегиуме.-Л.У./ Оратор не цицероновским, но могилянским назывался"[29].

Понятно, что эллинизм православных барочных писателей в этом отношении совершенно отличен от "герметического" эллинизма, скажем, иерусалимского патриарха Досифея или братьев Лихудов, которые, исходя из тезиса "еллины суть учители латин", полностью отвергали всякую возможность связей православных с латинской культурой[30].

Таким образом выстраивалась линия духовной преемственности: Древняя Греция - Византия - Русь,- которая представляет собой оригинальную версию христианской доктрины о "безначальной истине" в ее культурно-исторической ипостаси.

Как известно, тезис, согласно которому греческая философия не противоречит Библии, поскольку и одна, и другая восходят к общему первоисточнику - божественному Λόγος"у,- обосновал Филон Александрийский[31]. Иустин-философ, который, наряду с каппадокийцами, Августином, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным и др., принадлежал к числу наиболее авторитетных в восточнославянской традиции авторов, отождествил Λόγος с Христом, "коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами - Сократ и Гераклит, и им подобные, а из варваров - Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия, и многие другие..."[32]. "Внешняя" греческая философия /γνῶσις/, по Иустину, пребывает в гармонии с христианской верой /πίστις/, а своими лучшими образцами /Платон, стоики, неоплатоники/ свидетельствует о истинности последней. При этом Иус-

тин не забывает добавить, что эллинская мудрость относительно христианской является мудростью более низкого порядка, поскольку не обладает главными достоинствами христианского вероучения: всеобщностью, доступностью, непротиворечивостью, опорой на Св. Писание как единственный источник истины[33].

Аналогично рассуждает также Климент Александрийский. Пытаясь примирить эллинскую философию с христианской верой, он сравнивает истину с растерзанным вакханками телом Пенфея :"... Действительно, в содержимых различными философскими школами учениях.., между собой хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением /христианством.-Л.У./ согласны: каждое из них относится к целому или как часть, или как вид, или как род"[34]. К тому же, продолжает Климент вслед за Филоном и Иустином, истина пришла к эллинам из Египта, а также Вавилона, Персии, Ассирии, Индии[35].

В такой интерпретации эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы" издавна известен на Руси, о чем свидетельствуют, скажем, "Изборник Святослава" 1073 г.[36], "Шестоднев" Иоанна, экзарха болгарского[37], славянский перевод хроники Георгия Амартола, в котором отмечено :"Анаксагор же и Пифагор, в Египет шедша и сбесѣдовавша с еврѣискыми премудрыми, от сущих разум услышаста, якоже и потом Платон научися паче, якоже /от о/боих вѣща Плутарх"[38].

Восточные славяне вплоть до ХУIII в. сохраняли ментальные структуры, в которых "внешняя" греческая мудрость вместе с христианской апологетикой и патристикой представала модусом "единой истины"[39]. Естественно, что, например, "Пророчества еллинских мудрецов", где устами Платона, Аристотеля, Фукидида, Лисимаха, Плутарха провозглашались собственно христианские постулаты, еще в середине ХУII в. функционировали как официально признанные

православной церковью[40], а позже сохраняли свой авторитет в рамках низовой культуры.

Таким образом, актуализируя культурно-исторические потенции эйдоса "един Бог иудеев и языков, едина и Премудрость"[41], православные барочные писатели и философы всячески подчеркивают греческие корни отечественной культуры. Более того, они склонны рассматривать ее как такую, что с древнейших времен пребывает в пределах греческой ойкумены, о чем красноречиво свидетельствует, например, трактат Георгия Конисского "Philosophia juxta ..." /"... Разные /авторы/ видели в разных вещах цель человеческих действий и хлопот, а тем самым и наивысшее счастье. Во-первых, Зенон в победе; во-вторых, Анахарид, Бористенид, Скиф - в освобождении из рабства; в-третьих, Плутарх - в здоровье тела; в-четвертых, Кратет - в благополучном мореплавании; в-пятых, Стильпон - в величии могущества; в-шестых, Симонид - в благодарности граждан; в-седьмых, Горгий - в слушании приятных вещей; в-восьмых, Хризипп - в сооружении огромных зданий; в-девятых, Антистен - в посмертной славе... В-десятых, Софокл - в детях и прекрасном потомстве; в-одиннадцатых, Полемон - в красноречии; в-двенадцатых, Фемистокл - в знатности рода; в-тринадцатых, Аристид - во множестве дел; в-четырнадцатых, Эсхил...- /во сне/; в-пятнадцатых, различные мысли народов и городов известны относительно этого дела, ибо коринфяне наивысшее благо полагали в играх; в-шестнадцатых, фиванцы...- в здоровье; в-семнадцатых, сарматы - родина и род наш, уже тогда, с самого начала видели наивысшее счастье в пьянстве /разрядка моя.-Л.У./"[42]/, в котором взгляд наших предков на природу счастья предстает моментом "неодолимого разнообразия человеческих истин и экзистенций" /Жан-Поль Сартр/, характерных для ан-

т и ч н о й Г р е ц и и.

Следует отметить, что эйдос " б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы " в форме концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью получает дополнительные смыслы, пребывая в контексте оппозиции "Афины - Иерусалим".

Со времен апологетики характерное для раннехристианской мысли радикальное противопоставление разума и веры чаще всего обретало вид антитетики "Афин" и "Иерусалима"[43]. "Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?" - риторически вопрошал в начале III в. после Р.Х. Тертуллиан. И как бы амплифицируя этот вопрос, Иероним Стридонский напишет :"Но какое общение между светом и мраком? Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у Псалтыри и Горация? У Евангелий и Марона? У Апостола и Цицерона?"[44]. Далее бл. Иероним перескажет топическую в средневековой и ренессансной литературе визию[45] о том, как однажды он "был восхищен в духе и повлечен к седалищу Судии" и как тот, усматривая большой грех во влюбленности Иеронима в элоквенцию Цицерона, говорил :"Ты цицеронианец, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое"[46]. И хотя такая радикальная поляризация "Афин" и "Иерусалима" для Иустина-философа, Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Максима Исповедника и др. не характерна, они также причастны к данной парадигме[47].

От восточных отцов она приходит на Русь, где на протяжении XI - XIУ вв. "слово "еллинский" употребляется в значении "языческий", в противовес "христианскому""[48]. Оппозиция "Афины - Иерусалим" - характерная черта мировидения восточнославянских авторов и в последующие времена. Достаточно сослаться тут на "Слово похвалное, иже у Флорентiи и у Костентiи собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом" Григория Цамблака[49], "Списание против люторов"[50], "Перестторогу"[51], "Крест Христа Спасителя" Петра Моги-

лы[52], "Θρήνος" Мелетия Смотрицкого[53], "Ευχαριστήριον"[54], "De arte poetica" Феофана Прокоповича[55], "Камень вѣры" Стефана Яворского[56], "Философію Аристотелеву" Михаила Козачинского[57].

Характерна в этом отношении позиция св. Димитрия Ростовского, который писал :"Ин бо есть разум міра сего, ин же есть духовен: духовнаго бо разума от Пресвятаго Духа учишася вси святіи и просвѣтишася, яко солнце в мирѣ. Днесь же не от Духа Святаго, но от Арістотеля, Цицерона, Платона и прочіих языческіх любомудрцов разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прельстишася от пути праваго в разумѣ. Святіи заповѣдей и умнаго дѣланія учишася, сіи же точію словес изглаголанія учатся: внутрь души мрак и тма, на языцѣ же вся их премудрость"[58]. Поэтому, как утверждает другой православный богослов :"Не знали того Платон и Сократ, Аристотель и Димостен, што тыи святыи /Дионисий Ареопагит, Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин и др.-Л.У./ знали и написали"[59].

Тенью отрицания античной мудрости отмечены даже те слова Иннокентия Гизеля, которыми он указывает на необходимость ее рецепции :"... И в еллинских ученіях иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блата, обрѣтаются"[60].

На почве оппозиции "Афин" и "Иерусалима", усиленной евангельской идеей "нелюбопытства", "простыни ума", при определенных условиях /например, во время ожесточенной церковно-религиозной полемики конца ХУI - начала ХУII в./ формировалось весьма напряженное неприятие античного γνῶσις"а. Иоанн Вишенский со свойственной ему экспрессией вопрошал своего читателя :"Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иншими, церкве свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей знати и в геену отити?

Розсуди!"[61] Распространение на Украине традиционалистски обращенного к греко-римской классике западноевропейского χνῶσις"а было для Вишенского синонимом упадка православной веры, моментом ее искушения со стороны диавола-миродержца[62]. Аналогичных взглядов придерживались также Иов Княгиницкий и его последователи[63], Епифаний Славинецкий[64], Исайя Копинский[65], а в известном "Загоровском сборнике" читаем :"Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель,/ не обрѣтается духовный сказатель,/ С которых латины наук ся повчають/ и безумную Русь к себѣ потечають./ Молю ж, Христа ради, на прелесть не йдите..."[66]. Инвективы некоторых православных полемистов, обращенные против античного χνῶσις"а, в частности, против Аристотеля /в рамках изучаемой парадигмы Аристотель символизирует "латинскую мудрость" вообще, подобно тому, как, скажем, в византийской школьной традиции вся сфера словесности "соозначалась" "Гомером" /Ὅμηρος//, отличаются исключительной радикальностью[67].

Даже для писателей эпохи расцвета украинского барокко с его ярко выраженным синкретизмом[68] оппозиция "Афины - Иерусалим" остается весьма существенной. Так, Антоний Радивиловский, выстраивая изысканный концепт /acumen/ путем соотнесения киевских "пещер" с Афинами, а Феодосия Печерского - с Аристотелем, не забывает указать, что "пещеры" есть "далеко шляхетнѣйшіе" по сравнению с Афинами[69]; несколько позже Иоанн Максимович будет говорить о преимуществах иноческого существования-в-молитве, представленного Антонием Печерским, относительно "греко-латинских премудростей"[70]. Показательно также, что античные мифологические и исторические персонажи /Дий, Юнона, Венера, Гераклит, Демокрит/ в отечественной барочной драме воплощают, как правило, противные истине силы[71].

Едва ли не единственным представителем восточнославянского

литературного барокко, который, основываясь на эйдосе "б[illegible] начальной истины", стремился "снять" оппозицию "Афин" и "Иерусалима" путем их радикального отождествления, был Григорий Сковорода.

"Вѣчная сія Премудрость Божія,- отмечал философ,- во всѣх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣственнаго естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее"[72]. В другой раз Сковорода укажет :"Частицы разбитого зерцала едино всѣ лице изображают"[73]. А разнообразная Премудрость Божія /Σοφία πολυποίκιλος восточной патристики.-Л.У./ в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крын в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде"[74]. Поэтому причастность к Софии-Премудрости является у Сковороды не следствием ее темпорально-пространственной экспликации на прямой: Адам - Ной и его сыновья - евреи - египтяне - греки и т.д.,- но высшей точкой вечного состояния человеческого духа как "вертикальной" гносеологической - шире: "теосисной" /от: θέωσις /- его напряженности.

С точки зрения христианской ортодоксии, здесь имеется существенный "пелагианский" мотив /"Благо природное присуще, таким образом, всем,- учил Пелагий,- оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, пренебрегают славой мирской и радостями, любят праведность не менее, чем знания!"[75]/, осужденный церковью как еретический и подвергавшийся критике со стороны украинских богословов времен ба-

рокко[76]: не случайно Сковорода, говоря о Θέωσις"е, не придает особого значения проблематике первородного греха и мистерии инкарнации, но, как Пелагий или Эразм Роттердамский, которого Мартин Лютер называл "пелагианцем", уделяет главное внимание вопросу о свободе воли.

Таким образом, взаимное отражение между эйдосом "безначальной истины" и оппозицией "Афины – Иерусалим" определяет характер концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью в различных ее ракурсах, начиная от мистагогического и заканчивая лингвистическим. Относительно последнего, являющегося весьма существенным для истолкования феноменов литературного ряда, эта концепция реализуется в тезисе о естественной "сродности" "славенского" языка с греческим. В интерпретации Захарии Копыстенского данный момент обретает следующую форму :"Мает бовѣм язык славенскій таковую в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад прилична и нѣяко природне он берет и пріймует в подобныи спадки и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобным также звязным и сложным по-славенску выложити ест можно, чого жадным, а нѣ латінским, не доказати языком, чого доводом есть, же латінскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на свой прекладают язык, многими околичностями ширити мусят. Отколь безпечнѣйшая есть реч и увѣреннѣйшая філософію и теологію славенским языком писати и з грецкого переводити, нѣжели латінским, который оскудный есть же так реку до трудных, высоких и богословных речій недоволный и недостаточный, для того ж в книгах латінских барзо много слов ся грецких находит, и гдыбысмо з книг языка латінского хотѣли всѣ грецкіи выбрати слова, стал бы ся як един от иных, и недармо славный и мудрый вѣков наших політік и істо-

рік глубокій, в книзѣ под именем Мачузского выданой, язык латінскій до ученой конской еднoходы, а грецкій до прироженой ровняет. З вѣку заисте той славенскій язык есть знаменит, которого Іафет и его поколѣнье уживало, широко и далеко ся ростягал и славны был, для чого от славы славенским названый ест, заж бовѣм не славный ест, гды от заходу Бѣлого моря и Венецких и Рымских ся тыкает границ, а от полудня з Греціею в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на всход зась солнца над Чорным морем до Персіи притягает, а у Ледоватого моря ся опирает, на полноч з нѣмцами и которыи учасництво з ними мают отирается"[77].

Здесь Захария Копыстенский осуществляет апологию "славенского" слова как такого, которое, наряду со словом греческим, является наиболее адекватной формой вербализации Софии-Премудрости Божией. Кроме того, православный теолог отрицает утверждение, скажем, Петра Скарги о несостоятельности "славенского" языка как языка литературного[78], и вместе с тем еще раз подчеркивает мысль о духовном родстве Греции и Руси.

Отметим, что эти рефлексии имеют под собой определенные реальные основания. Во всяком случае, активно используемый литературами народов православного круга /Slavia Orthodoxa/ церковнославянский язык "строил свой словарь, фразеологию, стиль и даже некоторые грамматические средства по модели греческого"[79]. Вполне естественно, что сквозь него "постоянно просвечивает специфически греческое ощущение слова"[80]. При этом церковнославянский язык подражал, например, тому греческому синтаксису, который появился в текстах восточных отцов как следствие μίμησις"а образцовых древнегреческих авторов, потому "в наших Октоихах и Триодиях - в неуклюжей славянской одежде - до сих пор сохранились следы влияния греческих поэтов, скажем, Пиндара и даже Го-

"81.

Однако ни Захария Копыстенский, ни кто-либо другой из православных богословов не замечает, что кирилло-мефодиевская языковая традиция объективно представляет собой наиболее существенную преграду на пути "передачи наук" /translatio studii/ от Греции к Руси. Независимо от оценки латинского "триязычного" догмата, следует признать, что Петр Скарга демонстрирует более глубокое, нежели его православные оппоненты, понимание специфики "становления Бытия в Слово", когда говорит :"...Wielce się oszukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci, wiarę ś. podaiąc, ięzyka swego greckiego nie podali, aleć na tym Słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia y nauki nie przyszedł. Bo tylo ty dwa są ięzyki, grecki a łaciński, ktoremi wiara ś. po wsem świecie rozszerzona y szczepiona iest, okrom ktorych, nikt w żadney nauce, a zwłaszcza w duchowney wiary ś. doskonałym być nie może"[82].

Так или иначе, но осуществленный Кириллом и Мефодием перевод книг Св. Писания церковнославянским языком, будучи основанием первой славянской литературной традиции[83], вместе с тем означал существенный разрыв духовной континуальности, который стал важным фактором "инаковости" культурного развития народов православного круга относительно католического Запада с его латинским языком[84]. Поэтому А.Тойнби имел основания утверждать, что "православные болгары /древнеболгарская литература составила главный массив т.н. "литературы-посредницы"[85] средневековой Slavia orthodoxa/, приняв христианство, не ликвидировали тем самым пропасть, отделявшую их от восточноримских единоверцев"[86]. Теперь, если, скажем, древнерусский летописец вспоминает или даже "цитирует" Гомера, то это - далекий и глухой отзвук Гомера аутентичного[87].

Подводя некоторые итоги, отметим:

I. Одной из важнейших универсалий, составляющих "первообраз" украинского литературного барокко, является эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы".

2. Формой существования последнего предстает доктрина о духовной преемственности между Грецией и Русью.

3. Указанная доктрина:

а/ постулировала причастность украинских барочных авторов к Софии-Премудрости Божией;

б/ обеспечивала самотождественность национальной литературы в сложных исторических обстоятельствах ХУII - ХУIII вв.;

в/ преодолевала радикальность оппозиции "Афины - Иерусалим", позволяя существовать характерным для барокко разнообразным формам рецепции культуры греко-римской античности, от μίμησις"а античной парадигматики до латиноязычных "остранений" украинских народных песен и мифа о Киеве как Трое.

П р и м е ч а н и я

[1]О славянском литературном барокко см., напр.: Барокко в славянских культурах.-М.,1982; Медаковић Д. Путеви српског барока.-Београд,1971; Развитие барокко и зарождение классицизма в России ХУII - начала ХУIII в.-М.,1989; Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи.-М.,1979; Українське літературне барокко.-Київ,1987; Angial A. Die slawische Barockwelt.-Leipzig,1961; Hernas Cz. Barok.-Wyd.4-e.-Warszawa,1980; Minarik J. Baroková literatura: svetová, česká, slovenská.-Bratislava,1984; Neuman J. Česki barok.-Praha,1974; Sajkowski A. Barok.-Wyd. 2-e, popr.-Warszawa,1987; Slavische Barockliteratur I.-München,1970; Slavische Barocklitera-

tur II.-München ,1983.

[2]Прокопович Ф. О поэтическом искусстве //Прокопович Ф. Сочинения.-М.Л.,1961.-С.382.

[3]Крекотень В.І. Київська поетика 1637 р. //Літературна спадщина Київської Русі і українська література ХУІ - ХУІІІ ст.-Київ,1981.-С.125-126.

[4]Довгалевський М. Поетика /Сад поетичний/.-Київ,1973.-С.36.

[5]Кониський Г. Загальна філософія... //Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т.-Київ,1990.-Т.І.-С.47.

[6]О еллінских мудрецах //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів.-Львів, 1896.-Т.І.-С.33.

[7]Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине ХУІІ - первой половины ХУІІІ ст.-Киев,1987.-С.342.

[8]Амплификацию темы "первородности" Иерусалимской церкви см. также: Полемическое сочинение против латино-униатов //Архив Юго-Западной России.-Киев,1914.-Ч.І.-Т.УІІІ.-Вып.І.-С.516,526-532; Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey... //Там же.-С.764,777; Лист до князя Корыбута Вишневецкого от преосвященного митрополита Ісаіи Копинского //ЧОИДР.-1848.-№8.-С.40; Клирик Острожский. Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатія... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Пб.,1903.-Кн.3.-С.414; др.

[9]Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в ХУІ - ХУІІІ вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-Київ, 1924.-С.6-7.

[10]Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні.-

Львів,1925.-С.25.

[11]Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года.-С.12.

[12]Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey ...-С.383-384.

[13]См.: Мищенко Ф. Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина.-1886.-Т.ХУ.-Июнь.-С.351.

[14]См., напр.: Сумцов Н.Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу //Киевская старина.-1886.-Т.ХIУ.-Янв.-С.22-29; Левек П. Эллинистический мир.-М.,1989.-С.162-166; др.

[15]Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х - ХУII веков. Эпохи и стили.-Л.,1973.-С.17.- Краткую библиографию относительно проблемы культурных связей Киевской Руси и Византии см.: Thomson Fransis J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma //Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine.- New York, 1988-1989.-P.244-261.

[16]Рогович М.Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції.-Київ,1982.-С.60.

[17]Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.-Нью-Йорк,1991.-С.18.

[18]Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение.-М.Л.,1947.-С.57.- О историософии Илариона см.: Поляков А.И. Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона Киевского //Идейно-философское наследие Илариона Киевского.-М.,1986.-Ч.II.-С.56-81; Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси /на основе анализа

5*-113

"Слова о законе и благодати" Илариона и "Слова о полку Игореве"/ //Историко-философский ежегодник"87.-М.,1987.-С.119-138; др

[19]Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона.-Киев,1984.-С.92,96-97.

[20]См.: Литвинов В.Д. Историософские взгляды Станислава Ориховского //Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов.-Киев,1987.-С.111-121.

[21]Станіслав Оріховський-Роксолан. Лист до Павла Рамузія // Українська література XIУ - XУI ст.-Київ,1988.-С.153.

[22]См.: Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк.-Киев,1982.-С.103; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XУI - першій третині XУII ст.-Київ,1984.-С.94-96; Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии //Памятники этической мысли на Украине XУII - первой половины XУIII ст.-С.15; Kirchner P. Strömungen und Gattungen in der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts // Zeitschrift für Slavistik.-1968.-B.XIII.-№3.-S. 332.

[23]См.: Oświeconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu Konstantynowi... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.1008-1010; О Пресвятѣй Тройци и о иных артыкулех вѣры единое правдивое Церкви Христовы //Архив Юго-Западной России.-Ч.I.-Т.УIII.-Вып.I.-С.162; Книга о вѣрѣ Единой, Святой, соборной, Апостолской Церкве... //Там же.-С.182; Λίθος, albo Kamien z procy prawdy cerkwie swiętey prawosławney Ruskiey... //Архив Юго-Западной России.-Киев,1893.-Ч.I.-Т.IX.-С.127; др.

[24]Смотрицький Г. Ключ царства небесного //Українська література XIУ - XУI ст.-С.219.

[25]См.: Oświeconemu xiążęciu a iaśnie wielmożnemu panu

Konstantyncwi ...-С.1028; Odpis na list nieiakiego kleryka ostrozkiego bezimiennego ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.1100-1102; Relacia y uważenie postępkow niektorych okolo cerkwi ruskich Wileńskich //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного письменства кінця ХУІ і поч. ХУІІ в.-Львів,1906.-С.232-233.

[26]См. также: Ἀντίρρησις, albo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.972.

[27]Λίθος, albo Kamien z procy prawdy cerkwie swętey prawosławney Ruskiey ...-С.376.

[28]Характерно, что "одна из самых значительных культурно-исторических концепций французского средневековья: translatio studii - перенесение наук античности из Афин и Рима в Париж" восходит именно к этому стиху Горация /Голенищев-Кутузов И.Н. Гораций в эпоху Возрождения //Проблемы сравнительной филологии: Сб. ст. к 70-летию В.М.Жирмунского.-М.Л.,1964.-С.305/.

[29]Кононович-Горбацький Й. Оратор Могилянський, Марка Тулія Ціцерона "Поділами /ораторськими/" досконалими виплеканий //Філософська думка.-1972.-№3.-С.89-90.

[30]См.: Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры ХУІІ - ХУІІІ вв.-М.,1990.-С.210-228.

[31]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-М.,1979.-С.48.- Данный эйдос был известен и до Филона. См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности.-Киев,1911.-С.526.

[32]Сочинения св. Иустина философа и мученика.-М.,1892.-С.76-77.

[33]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.

Латинская патристика.-С.60; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья /конец У - середина УII века/.-М.,1989.-С.149; др.

[34]Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского.-Ярославль,1892.-С.70-71.

[35]Там же.-С.77-83.

[36]См.: Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073, 1076 годов.-Киев,1990.-С.18.

[37]См.: Історія філософії на Україні: У 3-х т.-Київ,1987.-Т.I.-С.61.

[38]Истрин В.М. Книги временныя Георгія мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе.-Пг.,1920.-Т.I.-С.70.

[39]См.: Клибанов А.И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности //ТОДРЛ.-1957.-Т.XIII.-С.177; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIУ - первой пол. XУI вв.-М.,1960.-С.224.

[40]См.: Костомаров Н.И. Южная Русь в конце XУI века //Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография.-Изд.2-е.-Киев,1990.-С.131; Казакова Н.А. "Пророчества эллинских мудрецов" в их изображении в русской живописи XУI - XУII вв. //ТОДРЛ.-1961.-Т.XУII.-С.364-365.

[41]Сковорода Г. Весѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula /еврейски - Сіон/ //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.I.-С.305.

[42]Конисский Г. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XУII - первой половины XУIII ст.-С.446-447.

[43]См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим.-Paris,1951; Seidel H.

Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.-Berlin,1984.-S. 192; др.

[44]Иероним. Наставление девственнице //Идеи эстетического воспитания: В 2-х т.-М.,1973.-Т.I.-С.271-272.

[45]См.: Горфункель А.Х. Исследование "общих мест" при сломе ценностных ориентаций культуры //Исследования по древней и новой литературе.-Л.,1987.-С.244.

[46]Иероним. Наставление девственнице.-С.272.

[47]См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-С.58-59,80-100,147-163.

[48]Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIУ вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.207.

[49]Цамблак Г. Слово похвалное, иже у Флорентiи и у Костентiи собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом //Никольский Н. Материалы для истории древне-русской духовной письменности // ИОРЯС ИАН.-1903.-Т.УIII.-Кн.2.-С.74.

[50]Списание против люторов //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.51-53.

[51]Пересторога //Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові.-Львів,1954.-С.50.

[52]Могила П. Крест Христа Спасителя //Архив Юго-Западной России.-Ч.I.-Т.УIII.-Вып.I.-С.349.

[53]Смотрицький М. Θρῆνος //Українська література ХУII ст.-Київ,1987.-С.72-73.

[54]Εὐχαριστήριον //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в ХУI - ХУIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.297.

[55]Прокопович Ф. О поэтическом искусстве.-С.390.

[56]Яворский С. Камень вѣры.-Киев,1730.- /предисловие, б.п./.

[57]Козачинский М. Философіа Аристотелева.-Львов,1745.-С.3.

[58]Димитрий Ростовский. Алфавит духовный //Сочинения св. Димирия митрополита Ростовского.-Киев,1824.-Ч.I.-С.208.

[59]Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла" //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в ХУI - ХУIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.76.

[60]Гизель И. Мир с Богом человѣку.-Киев,1669.-Л.5 /предисловие, б.п./.

[61]Іван Вишенський. Книжка //Українська література ХIУ - ХУI ст.-С.314-315.

[62]См.: Сумцов Н.Ф. Иоанн Вышенский /южно-русский полемист начала ХУII ст./ //Киевская старина.-1885.-Апр.-С.667,672; Мирон /Франко И.Я./. Иоанн Вишенский /Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности/ //Киевская старина.-1889.-Т.ХХУ.-Апр.-С.141; Флоровский Г. Пути русского богословия.-Изд. 3-е.- Paris,1983.-С.141-143; Грабович Г. Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності //Слово і час.-1990.-№6.-С.52; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні /ХУI - початок ХУII ст./.-Київ,1991. -С.202-234.

[63]См.: Завѣт духовный в іеромонасех Феодосія, игумена бывшаго обители Святой Скитской... //Акты, относящиеся к истории южнозападной Руси.-Львов,1868.-С.56-96.

[64]См.: Ротар И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель ХУII в. //Киевская старина.-1900.-Т.LХХI.-Окт.-С.31.

[65]См.: Копинский И. Алфавит духовный.-Изд.2-е.-Киев,1713.

[66]Українська поезія. Кінець ХУI - початок ХУII ст.-Київ,

1978.-С.131.

[67]См.: Зубов В.П. Аристотель.-М.,1963.-С.335-336.

[68]Речь идет не о т.н. "барочном неосинкретизме" как моменте специфического соединения различных искусств, а о феномене особого синтеза разных культурных традиций. В последнем значении термин употребляется при интерпретации литературы Возрождения и барокко: см., напр.: Pelc J. Jan Kochanowski poeta Renesansu.-Warszawa,1988.-S. 103.

[69]Радивиловский А. Огородок Марiи Богородици.-Киев,1676.-С.333.

[70]Максимович И. Алфавит собранны, рифмами сложенны.-Чернигов,1705.-Л.9/об/.

[71]См., напр.: Рiздвяна драма //Резанов В.I. Драма українська. Старовинний театр український. Шкiльнi драми рiздвяного циклу.-Київ,1927.-С.185-198.

[72]Сковорода Г. Начальная дверь ко христiанскому добронравiю //Сковорода Г. Повне зiбрання творiв: У 2-х т.-Т.I.-С.149.

[73]Об эйдетическом уровне сковородиновской "зеркальной" иконики см.: Ушкалов Л.В. Сенс "дзеркальної дiалектики" самопiзнання Г.Сковороди //Фiлософська i соцiологiчна думка.-1992.-№5.-С.128-137.

[74]Сковорода Г. Книжечка о чтенiи Священнаго Писанiя, нареченна Жена Лотова //Сковорода Г. Повне зiбрання творiв: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.2.-С.55.

[75]Пелагий. Послание к Деметриаде //Эразм Роттердамский. Философские произведения.-М.,1986.-С.598.

[76]См., напр.: Рукопись Мелетия Смотрицького з 1609 р. //Пам"ятки українсько-руської мови i лiтератури. Пам"ятки полемiчного письменства кiнця ХVI i поч. ХVII в.-С.273.

[77]Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на I4 посланій св. ап. Павла".-С.74-75.

[78]См.: Завитневич В.З. "Палинодия" Захарии Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики ХУI и ХУII вв.-Варшава,I883.-С.47-48.

[79]Якобсон Р. Основа сравнительного славянского литературоведения //Якобсон Р. Работы по поэтике.-М.,I987.-С.58.- См. также: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России //Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л.,I986.-С.I9; др.

[80]Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской //Древнерусское искусство.-М.,I972. -С.26.- См. также: Аверинцев С.С. Славянское слово и традиция эллинизма //Вопросы литературы.-I976.-№II.-С.I52-I62.

[81]Житецький П.Г. Нарис літературної історії української мови в ХУII ст. //Житецький П.Г. Вибрані праці: Філологія.-Київ, I987.-С.39.

[82]Skarga P. O iedności Kościoła Bożego pod iednym pasterzem ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-СПб.,I882.-Кн.2.-С.485.- См.: Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу ХУI в. //Киевская старина.-I886.-Т.ХУ.-Май.-С.50-5I; Житецкий И.П. Литературная деятельность Иоанна Вишенского //Киевская старина.-I890.-Т. XXIX.-Июнь.-С.520; Єфремов С. Історія українського письменства.-Вид.4-е.-Мюнхен,I989.-Т.I.-С.74-75; др.

[83]См.: Толстой Н.И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности //Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков.-М.,I988.-С.I40-

153; Мечковская Н.Б., Супрун А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян //История лингвистических учений. Позднее средневековье.-СПб.,1991.-С.125.

[84]См.: Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира //Вопросы литературы.-1990.-№2.-С.194; Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.-М.,1990.-С.111-114; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии //Шпет Г.Г. Сочинения.-М.,1989.-С.28-29.

[85]См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х - ХУII веков. Эпохи и стили.-С.23-25.

[86]Тойнби А.Дж. Постижение истории.-М.,1991.-С.323.

[87]См.: Барвінський Б. Гомер в Галицькій літописі //ЗНТШ.-1913.-Т.СХУII-СХУIII.-С.55-63; Егунов А.Н. Гомер в русских переводах ХУIII - XIX веков.-М.Л.,1964.-С.12-14.- Об античных традициях в литературе Киевской Руси см.: Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIУ вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С. 205-210; №17-18.-С.243-247; Радциг С.И. Античное влияние в древнерусской культуре //Вопросы классической филологии.-М.,1971.-Вып.III-IУ.-С.3-65; Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения //Русская и грузинская средневековые литературы.-Л.,1979.-С.30-39; Рогович М.Д. Київська Русь і античина культура //Філософська думка.-1980.-№1.-С.94-108; Отечественная философская мысль XI - ХУII вв. и греческая культура.-Киев,1991; др.